مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهلم، شمارهٔ پیاپی ۸۱/۱،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص۱۵۷-۱۳۱

مفهوم، اعتبار و مکانیزم تنقیح مناط*

دکتر علی اکبر کلانتری
استادیار دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه شیراز

چکیده

از راهکارهای مهم در فرایند اجتهاد و استنباط احکام شرعی، تنقیح مناط است. با اعمال این شیوه می توان، به ملاک حکم دست یافت و به آن قطع پیدا نمود و از این رو بر خلاف قیاس مستنبطالعله، مورد قبول فقیهان شیعه است.

کسانی که از تجربهٔ کافی در استنباط احکام شرعی و نیز از ملکه اجتهاد برخوردارند، می‌توانند با الغای خصوصیت به شیوهٔ سبر و تقسیم، به این کار اقدام نمایند.

در این مقاله، کوشش شده است با ارائهٔ تعریف واضحی از تنقیح مناط قطعی، ویژگیها و مکانیسم آن رویکردهای فقیهان امامی در برابر آن تبیین شود و وجوه تمایز آن با نهادهای مشابه اصولی که دستاوردی جز ظن و گمان بی‌اعتبار به بار نمی‌آورند، معلوم گردد.

کلیدواژه‌ها: تنقیح مناط قطعی، قیاس مستنبط العله، قیاس منصوص العله، الغای خصوصیت.

---

*.تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۱۰/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۳/۱۰.

۱- مقدمه

از اصطلاحات رایج در متون فقهی و لسان فقیهان، «تنقیح مناط» است، این موضوع، با وجود اهمیت و تاثیر فراوان آن در فرایند استنباط، چندان مورد توجه قرار نگرفته و تاکنون، تحقیقی مستقل و فراگیر درباره آن انجام نشده است، هر چند در آثار اصولی و فقهی برخی از فقیهان، به اشاراتی گذرا و نکاتی کوتاه در این باب بر می‌خوریم. برای نمونه، علامه حلی (د ۷۲۶ق) در کتاب ***مبادی الوصول*** (۲۱۴-۲۱۵)، محقق حلی (د۶۷۶ق) در کتاب ***معارج الاصول*** (۱۸۲-۱۸۵)، صاحب معالم (د ۱۰۱۱) در کتاب مزبور (۲۲۶) و فاضل تونی (د۱۰۷۱) در کتاب ***وافیه*** (۲۳۶-۲۳۸) از این موضوع به طور کوتاه سخن گفته اند. در میان فقیهان پسین نیز می توان از حسین بروجردی نام برد که در پاره ای از مباحث فقهی، از این اصطلاح یاد کرده و برخی از احکام را بر آن مترتب نموده است. (ر.ک: ۱۶۱، ۱۷۱، ۲۲۲، ۲۵۱، ۲۸۶) میرزای نائینی نیز در برخی از تحلیلات اصولی و فقهی خود، به این موضوع توجه کرده است (ر.ک: ***فوائد الاصول***، ۷۷۶/۴ و ***منیة الطالب***، ۳۵۸/۳)، همچنین می توان در این باب از سیدمحسن حکیم (۴۳/۱۲). امام خمینی(ره) (***تهذیب الاصول***، ۱۸۲/۲ و ۴۴/۳) و ابوالقاسم خویی (***مصباح الفقاهه***، ۲۷۱/۱) نام برد.

دانشمندان اهل سنت نیز گاه به مناسبت بحث از قیاس، به این موضوع اشاره کرده اند مانند سرخسی (د۴۹۰ق) در مجلد دوم از اصول خود (۱۱۸) و غزالی (د۵۰۵ق) در دو کتاب ***المستصفی*** (۲۸۰-۲۸۹) و ***المنخول*** (۴۲۲) و آمدی (د۶۳۱) در ***کتاب الاحکام*** (۱۸۳-۱۸۵).

از سوی دیگر در فقه و اصول، به اصطلاحات مشابهی مانند «الغای خصوصیت»، «قیاس مستنبط العله» و «قیاس منصوص العله» برمی خوریم و چنانکه می دانیم عالمان شیعه، نسبت به برخی از این امور، نگرش منفی دارند و بهره گیری از آن را در فرایند استنباط، مقرون به صواب و منطبق بر آموزه های ائمه اهل بیت(ع) نمی دانند. بنابراین،

تبیین مفهومی تنقیح مناط و بیان تفاوت آن با اصطلاحات یاد شده، از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

از طرف دیگر مباحث و مسایل مستحدثه، پیوندی وثیق با تنقیح مناط قطعی دارند زیرا چه بسا در مسایل مربوط به این عرصه – به سبب نو بودنشان – نصوص صریح یا کافی یافت نشود و چاره ای جز به کارگیری شیوه های خاص اجتهاد، از جمله تنقیح مناط قطعی، نباشد. از باب نمونه، فقیهان در فروع مربوط به رباخواری، از آیه «فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون و لا تظلمون» (بقره/۲۷۹) بهره فراوان برده و آن را در مسایل گوناگون فردی، مورد توجه قرار داده اند. ولی ممکن است بتوان با بهره‌گیری از تنقیح مناط قطعی، مفاد آیه و حکم مذکور در آن را به مسایل کلان جامعه، مانند امور بانکی، ارزش افزوده، تورم، مسئله پول ثابت و متغیر و... نیز گسترش داد و از باب مثال گفت: همان گونه که لازم است در معاملات پولی میان دو شخصیت حقیقی و یا حقوقی، هیچ یک از طرفین ستم نکنند و مورد ستم واقع نشوند، در امور کلان جامعه، مانند رابطه پولی دولت با مردم نیز باید این ضابطه یعنی «ستم نکردن و ستم نپذیرفتن» مورد توجه قرار گیرد و روشن است پذیرفتن این تعمیم، سبب پیدایش نگرش جدیدی در مسایل مهم اقتصادی و تجاری خواهد بود. با توجه به این امور، بحث و بررسی پیرامون مفهوم، اندازهٔ اعتبار و مکانیزم اجرایی تنقیح مناط، مفید و ضروری به نظر می‌رسد.

۲- مفهوم تنقیح مناط

واژه شناسان «تنقیح» را به چند معنا دانسته اند:

۱- تهذیب و پالایش. و از همین باب است تنقیح الشعر، به معنای پیراستن شعر و برطرف نمودن عیب های آن(ابن منظور، ۲۵۳/۱۴، فیروزآبادی، ۵۰۲/۱).

۲- در آوردن پوست چیزی و عریان نمودن آن، چنان که عرب می گوید:

«نقّحوا حمائل سیوفهم ای قشروها فباعوها لشده زمانهم، حمایـل شمشـیرهای خـود را تنقیح کردند، یعنی آن ها را درآورده از شدت نداری فروختند» (همان).

۳- استخراج مخ و بیرون آوردن مغز شیء. چنان که عرب می گوید: «نقّح العظـم ای استخرج مخه، استخوان را تنقیح کرد، یعنی مغز آن را درآورد»(فیروزآبادی، ۵۰۲/۱).

در پیوند با واژه «مناط» نیز ابن منظور نوشته است: «ناط الشی علّقه... یقـال: نـیط علیه الشیء، علّق علیه... نیط به الشیء: وصل به» (۳۲۸/۱۴).

با توجه به این کاربردها که برای دو فعل «ناط» و «نـیط» گفتـه شـده، مـی تـوان مناط یک شیء را چیزی دانست که آن شیء، بدان متصل و مرتبط می شود، یعنـی همـان که در بسیاری موارد، از آن به «متعلق» تعبیر می شود و بر همین اساس می تـوان منـاط احکام شرعی را، همان متعلقات احکام دانست چنانکه غزالـی نیـز مـی نویسـد: «منـاط الحکم ای ما اضاف الشرع الحکم الیه و ناطه به، مناط حکم، یعنی چیزی که شرع، حکم را به آن اضافه کرده و بدان مربوط نموده است» (***المستصفی***، ۲۸۱).

براساس این تـوضیح و با توجه به عبارتهایی که از فقیهـان نقـل خـواهیم کـرد، می‌توان گفت: تنقیح مناط قطعی در متون و بررسیهای فقهی، عبارت است از راه یابی به متعلق واقعی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری شـرع بـا مکانیزمی که ارایه خواهد شد.

از باب مثال، شهید ثانی (د۹۶۶ق)، پس از ایـن فتـوای شـهید اول (د۷۸۶ق) کـه «نماز خواندن به سوی مصحف یا درب گشوده مکروه است» می نویسد:

«و الحق به التوجه الی کل شاغل من نقش و کتابه و لا بأس به» بـه ایـن حکـم، ملحق شده است توجه نمودن به هر چیز که انسان را به خود مشغول کند، مانند نقاشـی و نوشته، و عیبی در این فتوا نیست» (۲۲۴/۱).

از عبارت فوق استفاده می شود که متعلق ظاهری این حکم در نصوص یا فتاوا، «نماز خواندن به سوی مصحف یـا درب گشوده» است، ولی بعضی از فقیهان براسـاس

تأمل و تکیه بر قرائن، به متعلق واقعی این حکم کـه عبـارت اسـت از «نمـاز خوانـدن روبه‌روی هر گونه مشغول کننده» پی برده و آن را استخراج نموده اند و بـدین ترتیـب، متعلق ظاهری و محدوده حکم را تعمیم داده اند.

عبارتی از محمدحسین اصفهانی نیز تأییدی است بر این برداشـت. وی در یکـی از مباحث خود بر ***حاشیه مکاسب*** می نویسد: «قد عرفت حـال المنـاط و انـه غیـرمنقح بحیث یستفاد منه العموم، وضـعیت منـاط و مـنقح نبـودن آن، بـه گونـه ای کـه بتـوان عمومیت از آن استفاده کرد را شناختی»(۳۱۲/۵).

آنچه از این عبارت استفاده می شود آن است که در تعمـیم دادن یـک حکـم بـه مورد غیرمنصوص، لازم است نسخت متعلق و مناط آن حکـم، مبـین و روشـن گـردد. سپس گسترش دادن آن به غیر مورد منصوص ارزیابی شود.

از مباحث بعدی و نمونه هایی که برای تنقیح مناط قطعـی ذکـر خـواهیم نمـود روشن خواهد شد که گام اساسی در این فرایند، قطع پیدا کـردن فقیـه بـه منـاط حکـم است، زیرا گمان پیدا نمودن به مناط حکم و تعمیم آن به غیر مورد نصوص، چیزی جز تنقیح مناط ظنی و عمل به قیاس مستنبط العله نخواهد بود که براساس روایـات فـراوان شیعی (ر.ک: حرعاملی، ۲۵/۱۸–۹۲) مورد نهی و نکـوهش اسـت. فاضـل تـونی، بـرای تبیین تنقیح مناط ظنی به این مثال فرضی اشاره می کند که شارع در بیان حکم خمر، بـه عبارت «حرمت الخمر» بسنده کرده باشد ولی فقیه، به گمان این که علت حرمت خمـر، مسکر بودن آن است، این حکم را به همه مسکرات تعمیم دهد(ص۲۳۶).

۳- فقیهان شیعه و تنقیح مناط

نگاهی گذرا به پاره ای از متون فقهی و اصولی، نشان از مخالفت احتمالی برخی فقیهان شیعه با الغای خصوصیت و تنقیح مناط به طور مطلق دارد. برای مثال، می توان بـه عبارتهایی از صاحـب حدائق اشـاره کرد که براسـاس آنهـا، احکـام فقهی – اعم از

عبادات و معاملات – توقیفی هستند و تنها راه دست‌یابی به آنها، سماع از معصوم است و عقل انسانی از آگاهی یافتن به آنها نـاتوان اسـت(ر.ک: بحرانـی، ۶۰/۱ و ۱۲۱). شـیخ انصاری نیز پس از بحثی گسترده پیرامون حجیت ادراکات عقلـی و تـوان و عـدم تـوان راه‌یابی انسان به ملاکات احکام، می نویسد: «الانصاف أن الرکون الی العقل فیمـا یتعلـق بادراک مناطات الاحکام لینتقل منها الی ادراک نفس الاحکام موجب للوقـوع فـی الخطـأ کثیرا. انصاف آن است که اعتماد نمودن بـه عقـل در آنچـه مربـوط بـه ادراک مناطهـای احـکام به منظور انتقال به خود احکام می شود، سبب دچـار شـدن بـه خطـای فـراوان می‌گردد» (*فرائد الاصول*، ۱۲). نیز در این زمینه، می توان از ابوالقاسم خـویی یـاد کـرد که در پیوند با یکی از احکام مکاسب محرمه گفته است: «ان غایه ما یحصل مـن تنقـیح المناط هوالظن بذلک و الظن لا یغنی من الحق شیئا، نهایت چیزی که از راه تنقیح منـاط به دست می آید، گمان به آن است و گمان، به هیچ وجه بی نیاز کننـده ازحـق نیسـت» (*مصباح الفقاهه*، ۲۷۱/۱).

ولی از نوشته های بسیاری دیگر از فقیهان استفاده می شود آنان ایـن راهکـار را پذیرفته و از آن بهره گرفته اند، به خصوص حسین بروجردی که از باب مثال، در بحث نماز مسافر، در موارد فراوانی (۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۷، ۲۵۱، ۲۸۶ و ۳۰۲) از این عنـوان یاد کرده و به آن استناد جسته است. همچنین امام خمینی در بررسـیهای فقهـی (*البیـع*، ۹۸/۳) و اصولی خود (*الاجتهاد و التقلید*، ۱۰۵)، این راهکار را مـورد توجـه قـرار داده است. در کلمات فقیهـان پیشین نیز، به نمونه هـایی – هر چنـد کـم – از ایـن امـــر بـر می‌خوریم. در جای خود، به مثالها و نمونه هایی اشاره خواهیم کرد.

حتی می توان با توجه به تعبیر «لاخلاف» در پاره ای از اظهارنظرها همه فقیهـان شیعه را به نحوی معتقد به تنقیح مناط قطعی و مقبولیت آن در فرایند اسـتنباط دانسـت. برای نمونه، سیدمحسن حکـیم، در ذیـل عبـارتی از صـاحب عـروة در مبحـث اجـاره (طباطبایی، ۴۱۰/۲) نوشته است: «بلاخلاف کما عن غیر واحد و صرّح به جمـاعـة مـن

القدماء و المتأخرین الحاقا للاجارة بالبیع الثابت فیه بالاجماع و النصوص و بعضـها و ان لم یکن مختصا بالبیع الا انه ظاهر فی العین فالحاق المنافع بها یحتاج الی تنقیـح المنـاط کما هو ظاهرهم» (۴۳/۱۲).

حاصل گفتار این دو فقیه آن اسـت کـه هرگـاه شـخص، کـالایی را بـه دیگـری بفروشد و او به سبب مفلس شـدن، نتوانـد قیمـت آن را بـه فروشـنده بپـردازد، وی در صورت یافتن کالای فروخته شده، مخیر است میان باز پس گرفتن آن و اینکـه در زمـره طلبکاران مشتری محسوب شده، احکام افلاس را جـاری نمایـد. مسـتند ایـن فتـوا نیـز اجماع و پاره ای از نصوص است.

حال اگر شاهد همین وضعیت در باب اجاره باشیم، بدین صورت کـه مسـتأجر، به سبب مفلس شدن، قادر به پرداخت اجاره نباشد، در این فـرض، مـوجر مخیـر اسـت میان باز پس گیری شئ مورد اجاره و یا این که در زمره طلبکاران مستأجر درآیـد. ایـن فتوا که مورد قبول فقیهان پیشین و پسین است و کسی با آن مخالفـت ننمـوده (نجفـی، ۳۰۹/۲۵ و حکیم، ۴۳/۱۲)، مدرکی جز تنقیح مناط قطعـی نـدارد، زیـرا نصـوص مـورد اشاره، ویژه بیع و عین است ولی فقیهان از باب تنقیح منـاط قطعـی، آن را بـه اجـاره و منافع نیز تعمیم داده اند.

با درنگ بیشتر در کلمات ابوالقاسم خویی نیز روشـن مـی شـود وی بـا آن چـه مورد پذیرش دیگر فقیهان است، یعنی تنقیح مناط قطعی، مخالفتی نـدارد و مخالفـت او تنها با مواردی است که به مناط حکم، گمان پیدا کرده بخواهیم آن را تعمیم و گسـترش دهیم. یعنی اشکال او متوجه تنقیح مناط ظنی است که می توان آن را قیـاس نیـز نامیـد. برخی از سخنان وی در مباحث صلاه و بیع، گویای این واقعیت است(مصـباح الفقاهـه، ۷۱/۲ و ۷۰/۲).

می توان با توجه به مجموع عبارتهای صاحب حدائق و درنـگ بیشـتر در آنهـــا، مخالفت او را نیز با دیدگاه دیگر فقیهان منتفی دانست و سخنان وی را ناظر به مواردی

دانست که به مناطات احکام قطع حاصل نشود، زیـرا وی افـزون بـر اینکـه در جاهـای متعددی از کتاب خـود (۲۱/۱ و ۱۳۰) به حجت بودن ادراکـات عقـل فطـری[۱] تصـریح می‌کند، پس از بحث پیرامون قیاس اولویت و قیاس منصوص العلیه مـی نویسـد: «حـق آن است که در این دو مورد، قائل به عدم حجیت شویم، مگر در برخی موارد که دلالت عرفیه در کار باشد یا کار، به تنقیح مناط قطعی منتهی شود» (همان، ۶۵).

سخن شیخ انصاری نیز چنانکه پیدا است، ناظر به دشوار و خطرناک بـودن ایـن کار است نه نفی آن، زیرا وی افزون بر این که در پاره ای از مباحث فقهـی خـود، ایـن راهکار را به مـورد اجـرا مـی گـذارد (***مکاسـب***، ۳۰۰). در مقـام رد دیـدگاه برخـی از اخباریان در باب حجیت عقل می نویسد: «پس از این که عقل به حکمی قطع پیدا کـرد و برای آن یقین حاصل شد که خدا راضی به مخالفت با آن نیست، عمل نکـردن بـه آن حکم، مادامی که قطع باقی باشد، معقول نیست و در این صـورت، لازم اسـت هرگونـه دلیل مخالفت با آن را تأویل نمود یا کنار گذاشت» (***فرائدالاصول***، ۱۲).

در ادامه بـه یادکرد چند نمونـه از تنقیح منـاط در نوشـته هـای فقیهـان شیعـه می‌پردازیم:

۱- شهید ثانی، در ذیل سخنی از شهید اول در بحث لباس نمازگزار که می‌گوید: «نجاست لباس زنی که مربی کـودک و دارای تنهـا یـک لبـاس اسـت، بخشـوده شـده، (ص۲۵) می نویسد: «و ألحق بها المربی و به الولد المتعدد. به مربی زن، مربی مرد و بـه صبی، فرزندان متعدد ملحق شده است» (۲۰۴/۱).

مقصود وی این است که آن چه منصوص است، بخشوده بـودن نجاسـت لبـاس زنی است که عهده دار پـرورش یـک فرزنـد اسـت، ولـی مـی تـوان بـه کمـک الغـای خصوصیت و تنقیح مناط قطعی، مردی که عهده دار این کار است را نیز مشمول حکم

۱. مقصود وی از عقل فطری، چنان که خود وی اشاره می کند (۱۳۰/۱) عقـل سـلیمی اسـت کـه دچـار اوهـام و مقهور شهوات و نفسانیات نباشد. از نظر او، چنین عقلی، مطابق با شرع و شرع، مطابق با آن است.

مزبور دانست. همچنین در این حکم، چندین کودک، تفاوتی با یک کودک ندارد.

۲– صاحب جواهر در ضمن مباحث نماز، بر جواز سوار بودن بر حریر به هنگام نماز – در مورد کسانی که به سبب اضطرار، سواره نماز می خوانند – و نیز جواز استفاده نمازگزار از آن به عنوان فرش، به روایتی صحیحه استدلال می کند که بر طبق آن، علی بن جعفر(ع) می گوید: «از امام کاظم(ع) پرسیدم: آیا شخص می تواند بر فرش ابریشمی و دیبا و در جانمازی که از جنس ابریشم است بخوابد، به آن تکیه کند و بر آن نماز بخواند؟ حضرت فرمود: می تواند آن را فرش قرار دهد و بر آن بایستد، ولی بر آن سجده نکند» (حرعاملی، ۲۷۴/۳).

صاحب جواهر، پس از نقل این حدیث می نویسد: «و عدم ذکر التکاءه فی الجواب غیر قادح بعد تنقیح المناط، با توجه به این که می توان تنقیح مناط کرد، ذکر نشدن تکیه در پاسخ امام، ضرری – به استدلال – وارد نمی کند.» (۱۲۸/۸)

۳– شیخ انصاری، در مقام استدلال بر قاعده «تلف المبیع فی زمن الخیار ممن لا خیار له» نخست به روایتی استناد می کند که در مورد «خیاط شرط» وارد شده است، سپس این نکته را مورد توجه قرار می دهد که می توان مناط این حکم را آن دانست که او عقد بر استقرار پیدا نکرده، برخلاف شخص فاقد خیار، بنابراین چنانچه مبیع تلف شود، شخص فاقد خیار، ضامن آن خواهد بود و در ادامه می افزاید:

«و من هنا یعلم انه یمکن بناء علی فهم هذا المناط طرد الحکم فی کل خیار، از این جا دانسته می شود که در صورت فهمیدن این مناط – از روایت یاد شده — می‌توان حکم مربوط به آن را به هرگونه خیار تعمیم داد» (***مکاسب***، ۳۰۰).

۴– فقیهان در بحث نماز مسافر و مسئله کثیرالسفر می گویند: «اگر شخص کثیرالسفر در خلال مسافرت در جایی اقامت کند، اقامت او قطع کننده کثرت سفر است» و در این باره، به نصوصی استناد می کنند که در همه آنها، سخن از مکاری (= کرایه دهنده حیوان) به میان آمده است (نجفی، ۲۷۸/۱۴–۲۸۰).

بروجردی پس از نقل این نصوص، با تکیه بر تنقیح مناط قطعی می گوید: مفاد حدیث این است که حکم مزبور، بدان جهت برای مکاری ثابت است که وی کثیرالسفر است و سفر، کار او می باشد و با دیگر مسافران متفاوت است. از این رو می‌توان از این مورد منصوص، الغای خصوصیت کرد و آن را به هر شخص که دارای این وضعیت باشد، تعمیم داد (۱۸۷).

۵- امام خمینی(ره) در یکی از مباحث بیع می نویسد: «دعوی القطع بالمناط او الغاء الخصوصیه عرفا عهدتها علی مدعیه. این که بتوان به مناط حکم قطع پیدا کرد یا به حکم عرف، الغای خصوصیت نمود انجام این کار برعهده کسی است که آن را ادعا می‌کند» (*البیع* ۹۸/۳).

از این عبارت، به روشنی استفاده می شود که از نظر ایشان، اگر قطع به مناط حکم پیدا شود و بتوان از مورد منصوص الغای خصوصیت نمود، تعمیم دادن حکم به غیر مورد منصوص بی اشکال است.

۶- به گفته شهید مطهری، برخی برای اثبات این حکم که بر زن پوشانیدن چهره واجب است، تنقیح مناط کرده و گفته اند مناط واجب بودن پوشیدن سایر قسمت های بدن، جنبه فتنه انگیزی آنها است و این مناط، در مورد چهره نیز موجود است، زیرا زیبایی چهره و فتنه انگیز بودن آن، کمتر از بعضی دیگر از قسمتهای بدن نیست، بلکه بیشتر است، بنابراین معقول نیست که از باب مثال، پوشانیدن «مو» به خاطر زیبایی و فتنه انگیزی اش، واجب باشد ولی پوشانیدن «رو» که مرکز زیباییهای زن است، واجب نباشد(ر.ک: ۱۹۰).

البته شهید مطهری به این برداشت خرده می گیرد و می نویسد: «شکی نیست که واجب نبودن پوشش چهره و دو دست، از این جهت نیست که ملاک و فلسفه اصلی پوشش در آن وجود ندارد، بلکه از جهت این است که ملاک دیگری ایجاب می کند در این مورد استثنا به وجود آید و آن این است که اگر پوشش چهره و دو دست به طور

وجوب پیشنهاد شود، موجب حرج و فلج شدن و سلب امکان فعالیت عادی از زن می گردد(ر.ک: همان).

چنان که پیدا است اشکال ایشان، متوجه اصل استدلال به تنقیح مناط قطعی نیست بلکه از نظر وی، چهره و دو دست مورد استثنا و مشمول قاعده نفی عسر و حرج است و به دیگر سخن، اگر چه در مورد این دو قسمت از بدن، ملاک و مناط وجوب پوشش وجود دارد؛ عارض شدن عنوان ثانوی عسر و حرج، مانع از صدور حکم بر طبق آن می شود.

۴- مبنای حجت بودن تنقیح مناط قطعی

شاید سبب این که فقیهان شیعه به تنقیح مناط قطعی چندان توجه ننموده و برای آن باب مستقلی نگشوده اند و حتی چنان که دیدیم، برخی به حسب ظاهر در پذیرش آن درنگ ورزیده اند، مشابهت ظاهری آن با قیاس مستنبط العله و تبیین نشدن وجه حجیت آن است و حال آنکه نگاهی به کلمات فقیهان نشان می دهد، ایشان جز از باب عمل به ظاهر و به تعبیر خودشان «استظهار»، به آن تمسک نمی کنند. به دیگر بیان، می‌توان آن را چیزی شبیه تمسک به عام یا اطلاق دانست که از نمونه های بارز مدالیل لفظی است. از این رو اگر قرار باشد در میان مباحث اصول، جایی برای این موضوع در نظر بگیریم، مبحث «حجیت ظواهر»، مناسب ترین جا خواهد بود.

در پیوند با این نکته، به چند نمونه از تعبیرات فقیهان اشاره می کنیم. میرزای نایینی، در یکی از مباحث ***کتاب صلاة*** می گوید:

«فی بعض موارد حکمه التشریع یمکن أن یستظهر منها الغاء الخصوصیه علی وجه یکون الکلام ظاهراً فی غیر ما یکون ظاهراً فیه فی حد نفسه. در برخی موارد مربوط به فلسفه تشریع احکام، می توان از آنها الغای خصوصیت را استظهار نمود، به گونه ای که سخن ظهور پیدا کند در معنایی غیر از آن چه فی نفسه، در آن ظهور دارد»

(*کتاب صلاة*، ۳۱۹/۲).

سخن زیر از شهید صدر نیز شاهدی است بر آن چه گفتیم: «ارتکاز الغاء الخصوصیة فی الذهن العرفی انما ینفع فی باب الادله اللفظیه لانه یکون من القرائن المکتنفه بالکلام. ارتکاز الغای خصوصیت در ذهن عرفی، نسبت به ادله لفظی سودمند است، زیرا این ارتکاز از جمله قراینی است که لابه لای کلام است (***بحوث فی شرح العروه الوثقی***، ۵۴/۱).

نیز چنانکه در جای خود اشاره خواهیم نمود تنقیح مناط قطعی، از بسیاری جهات از جمله حجت بودن، مانند قیاس منصوص العله است و محمدرضا مظفر درباره این نوع قیاس و نیز قیاس اولویت می نویسد: «ان منصوص العله و قیاس الاولیة هما حجة و لکن لا استثناء من القیاس لانهما فی الحقیقة لیسا من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر فحجیتهما من باب حجیه الظهور. منصوص العله و قیاس اولویت، حجت‌اند ولی نه به صورت استثنا از قیاس، چرا که این دو، در حقیقت از نوع قیاس نیستند، بلکه از نوع ظواهر هستند و حجت بودن آنها از باب حجت بودن ظهور است» (۲۰۰/۲).

در اینجا، ممکن است با این پرسش مواجه شویم که چگونه از یک سو، وجه حجیت تنقیح مناط، استظهار و تمسک به ظواهر است که از ادله ظنی محسوب می‌شود و از سوی دیگر، آن چه در این باب موردنظر است قطع به مناط است و چگونه این دو امر با هم قابل جمع است؟ می توان در پاسخ گفت اگر چه از دیدگاه مشهور، ظواهر از دلالتهای ظنی شمرده می شود و ره آورد استظهار چیزی جز ظن به مدلول نخواهد بود ولی با توجه به قطعی بودن حجیت ظواهر - براساس ادله ای قطعی همچون سیره عقلا - توصیف نمودن تنقیح مناط به قطعیت، خالی از هرگونه اشکال است و منافاتی با ظنی بودن مدلول ظواهر ندارد. درست همانگونه که با توجه به دلیلهایی همچون آیات، روایات و سیره عقلا، حجیت خبر واحد را قطعی می دانیم و این امر، در تنافی با ظنی

بودن دلالت آن نیست. افزون بر این نکتـه، از نگـاه برخـی فقیهـان (سـبحانی، ۱۳۸/۳-۱۴۰)، حتی دلالت ظواهر بر مدالیل خود نیز قطعی است بـه گـواه اینکـه در محـاورات عرفی، برای مثال آن چه شاگرد از استاد خود دریافت می کنـد و گفتگوهـایی کـه میـان فروشنده و مشتری رد و بدل می گردد و آن چـه بیمـار از پزشـک مـی‌شـنود و... همـه مطالبی است روشن، قابل فهم و اطمینان آور و ظن آور دانستن آنها بـی دلیـل بـه نظـر می‌رسد.[1]

۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با اصطلاحات مشابه

۱-۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با قیاس منصوص العله

آن چه در نتیجه تنقیح مناط قطعـی در اختیـار فقیـه قـرار مـی گیـرد، شـمول و گسترشی است که در مدلول و مفاد لفظ پیدا می شود و از این حیث، باید آن را مشـابه قیاس منصوص العله دانست. مشابهت دیگری که میـان ایـن دو بـه چشـم مـی خـورد، حجیت آنها است که بدان اشاره شد.

یکی از عالمان اصـول، در بـاب حجـت بـودن قیـاس منصـوص العلـه توضـیح مبسوطی دارد (مظفر ۲۱۰/۲-۲۰۰) که فشرده آن چنین است:

چنانچه از علتی که در نص به کار رفته، شمول و گستردگی استفاده کنیم، در چنین فرضی، حکم، عام خواهد بود و شامل فرع نیز خواهد شد. از باب مثال، اگر شرع بگوید: «شراب، حرام است زیرا مست کننده است»، می فهمیم نبیذ حرام است زیـرا آن نیز مست کننده است.

در حقیقت بـه خاطر ظهور داشتن نص در عام بودن علت، موضوع حکم از این

---

۱. براساس این دیدگاه، آن چه از ظواهر انتظار می رود، رساندن مدلول استعمالی است کـه ظـواهر بـه خـوبی از عهده آن بر می آیند و اما احتمال تخصیص، تقیید، توریه و مانند آنهـا، غیرمـرتبط بـا مـدلول اسـتعمالی و تنهـا در تنافی با مراد جدی متکلم هستند و نفی آنها نیز به عهده اصاله العموم، اصاله الاطلاق و دیگر اصول عقلایی اسـت (ر.ک: همان، ۱۳۹).

که مخصوص شراب باشد دگرگون شده، شامل هر چیزی می شود که در آن، علت مزبور یافت شود و با این فرض، شراب به منزله مثال برای یک قاعده کلی خواهد بود.

از این رو باید گفت جاری نمودن حکم در فرع (نبیند) از باب عمل نمودن بر طبق ظاهر عموم است، نه روی آوردن به قیاس.

مثال دیگری که می توان در این باب مورد توجه قرار داد، عبارت «ماء البئر واسع لا یفسده شئ... لان له ماده» در برخی روایات است (حرعاملی، ۱۲۵/۱) زیرا مدلول ظاهری عبارت این است که هر آبی که دارای ماده گسترده باشد، با چیزی نجس نمی شود و آب چاه نیز که در روایت آمده، یکی از مصادیق این موضوع عام و کلی است. بنابراین اگر به عموم عمل کرده و حکم آن را شامل آب چشمه و مانند آن دانستیم، به چیزی جز ظهور عام که از مدالیل لفظی است، عمل نکرده ایم و حجت بودن ظهور نیز در جای خود ثابت شده است(مظفر، ۲۰۱/۲-۲۰۰ نیز ر.ک: مشکینی، ۲۲۶).

با وجود این شباهتها میان قیاس منصوص العله و تنقیح مناط قطعی، تفاوت اساسی میان آن دو در این است که اصطلاح نخست، تنها در مورد حکمی به کار می‌رود که علت آن، به طور صریح در نص مربوط به آن آمده باشد، برخلاف تنقیح مناط قطعی که علت حکم در نص مربوطه به طور صریح ذکر نشده و فقیه تنها از راه قرائن داخلی و خارجی و با بهره گیری از اموری مانند مناسبت حکم و موضوع به مناط حکم دست یافته و بر طبق ضوابط، آن را به غیرمورد منصوص تعمیم می دهد. در جای خود، این ضوابط را بیان خواهیم کرد.

تحلیل میرزای نائینی در مبحث تعادل و تراجیح، پیرامون ضابطه عمل کردن به قیاس منصوص العله، گویای اهمیت «علت» در این قیاس است.

توضیح این که: برخی از عالمان اصول، به جمله «فان المجمع علیه مما لاریب فیه» در روایت معروف عمر بن حنظله (حرعاملی، ۷۵/۱۸) بر این امر استدلال کرده اند

که در صورت رخداد تعارض میان دو خبر، تنها به مرجحات منصوصه بسنده نمی‌شود، بلکه می توان هرگونه مزیتی را مورد توجه قرار داد. نیز گفته اند می توان از جمله «فان الرشد فی خلافهم» این نکته را استفاده کرد که واجب است عمل نمودن به روایتی که مضمون آن، به واقع نزدیک تر باشد و در نتیجه می توان به هرگونه مزیتی که نشان دهنده نزدیک تر بودن مضمون روایت به واقع باشد، تعدی نمود (نائینی، ***فوائد الاصول***، ۷۷۶/۴).

نائینی در پاسخ مطلب اخیر، سخنی دارد که فشرده آن چنین است: تعلیل به کار رفته در روایت مزبور، بر ضابطه قیاس منصوص العله، انطباق ندارد و برای این که کبرایی کلی باشد، صلاحیت ندارد. زیرا ضابطه قیاس مزبور این است که علت به کار رفته در آن، به گونه ای باشد که بتوان آن را به طور مستقل و بدون ضمیمه مورد، به مکلفین ابلاغ نمود. از باب مثال می توان به جای گزاره «الخمر حرام لانه مسکر» گفت «کل مسکر حرام» بی آن که ذکری از خمر به میان آورد، نیز می توان به جای عبارت «فان المجمع علیه مما لاریب فیه» گفت: «خذ بکل ما لاریب فیه».

برخلاف گزاره «فان الرشد فی خلافهم» که نمی توان به جای آن گفت: «خذ بکل ما خالف العامه» زیرا بسیاری از احکام مذهب شیعه، موافق با احکام اهل سنت است. از این رو نمی توان این گزاره را دستوری کلی و قاعده ای فراگیر دانست. به دیگر سخن، گزاره یاد شده، بیانگر حکمت تشریع است نه علت منصوص آن و بنابراین نمی توان از آن تعدی نمود و حکم را به مزیتهای دیگر سرایت داد(همان، ۷۷۸-۷۷۷).

۲-۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با قیاس مستنبط العله

چنان که می دانیم بسیاری ازعالمان اهل سنت، قیاس مستنبط العله را از منابع استنباط دانسته و در صورت نبود نص، به آن استناد می کنند(ر.ک: سرخسی، ۱۱۸/۲، غزالی، ***المنخول من تعلیقات الاصول***، ۴۲۲، فخررازی، ۵/۵، جصاص، ۱۰/۴، شیرازی، ۸۲۸). و هر چند عبارات آنان در تعریف این اصطلاح، مختلف و گاه مبهم به نظر

می‌رسد (ر.ک: آمدی، ۱۸۳/۳–۱۹۹ و غزالی، ***المستصفی*** ۲۸۱–۲۸۰) ولی بـه هـر حـال، براساس اشـاره یـا تصـریح بسـیاری از آنـان ماننـد آمـدی (۱۸۴)، جصـاص (۱۰/۴) و ابواسحاق شیرازی (۲۸۲). در مواردی به قیاس مستنبط العله عمل می شود که فقیـه، بـه مناط و علت حکم، ظن پیدا کند و براساس آن، حکم را از مـورد منصـوص بـه مـوارد مظنون تعمیم دهد. به این ترتیب تفاوت میان قیاس مستنبط العله که از دیـدگاه عالمـان شـیعه، فاقـد ارزش اسـت (محقـق حلـی، ۱۸۸، فاضـل تـونی، ۲۳۶، مظفـر، ۱۸۱/۲ و خراسانی، ۶۲/۲) و تنقیح مناط قطعی روشن می شود زیرا چنانچه دانستیم، تنقیح منـاط قطعی تنها در جایی است که فقیه به مناط حکم قطع پیدا کرده و بر پایه قراین اسـتظهار شمول و گستردگی نموده باشد.

به همین سبب، صاحب ریاض در دفاع از سخن برخی فقیهان پیرامـون یکـی از احکام شفعه می نویسد: «مع احتمال ان یکون الالحاق... من باب تنقیح المنـاط القطعـی لا القیاس الخفی. افزون بر اینکه احتمال می دهیم این الحاق... از باب تنقیح مناط قطعی باشد نه قیاس پنهان.» (نجفی، ۲۸۱) نیز در مبحث میراث، به این قول تمایل پیـدا کـرده کـه حکم غرق شدگـان و زیرآوار رفته‌هـا، در مـورد کسانی کـه به علت آتـش سـوزی و کشته شدن در میدان جنگ، وضعیت مشتبه داشته باشند نیز ثابت است با این بیان که: «العلة المحتج بها قطعیّه منقحة... لامستنبطة بطریـق المظنـة لتحلـق بالقیـاس المحـرم فـی الشریعه، علتی که بدان اسـتدلال شـده، قطعـی و مـنقح اسـت... و از راه ظـن و گمـان استنباط نگردیده تا به قیاس ملحق شود کـه در شـریعت اسـلام، مـورد تحـریم اسـت» (همان، ۳۰۹/۳۹).

با توجه به این توضیح، می توان گفت اگر در برخـی مـوارد، فقیهـان شـیعه، بـا تنقیح مناط، همانند قیاس، مخالفت کرده آن را مـردود دانسـته انـد، مقصودشـان تنقیـح مناط ظنی است و پاره ای از عبارات آنان، گواه این حقیقت است مانند عبـارت زیـر از سید محمدکاظم طباطبایی پیرامون یکی از احکام نذر: «هو مشکل لعدم الدلیل علیه... الا

القیاس علی الیمین بدعوی تنقیح المناط و هو ممنوع، این سخن، به خاطر نداشتن دلیل مشکل است... مگر این که ادعای تنقیح مناط نموده، آن را قیاس بر قسم کنیم و این کار ممنوع است» (۲۲/۳). از این که فقیه مزبور، تنقیح مناط را در ردیف قیاس ذکر نموده، دانسته می شود مقصود او تنقیح مناط ظنی است که تفاوتی میان آن و قیاس مستنبط العله به چشم نمی خورد.

۳-۵- تفاوت تنقیح مناط قطعی با الغای خصوصیت

ظاهر عبارت های برخی از فقیهان، فرق داشتن این دو اصطلاح با یک دیگر است، مانند عبارت زیر از امام خمینی(ره) در یکی از مباحث بیع: «دعوی القطع بالمناط او الغاء الخصوصیه عرفا عهدتها علی مدعیه، این که بتوان قطع به مناط پیدا کرد، یا به حکم عرف الغای خصوصیت نمود، انجام این کار برعهده کسی است که آن را ادعا می کند» (*البیع*، ۹۸/۳).

نیز یکی از فقیهان معاصر، به مناسبتی در بحث حج می نویسد: «ادلة الباب *مختصة* بالزوجه و التعدی عنها یتوقف علی الغاء الخصوصیه او تنقیح المناط، ادله این باب، اختصاص به زوجه دارد و تعدی نمودن از آن، منوط به الغای خصوصیت یا تنقیح مناط است» (روحانی، ۳۶۸/۱۰).

چنان که می بینیم ظاهر این دو عبارت، حاکی از وجود تمایز میان دو اصطلاح مزبور است. روشن تر از آنها، عبارت دیگری است از امام خمینی در مبحث اجتهاد و تقلید: «دعوی الغاء الخصوصیة مجازفة و دعوی القطع اشد مجازفة، ادعای الغای خصوصیت نمودن، گزافه گویی است. گزافه تر از آن، ادعای قطع نمودن است» (*الاجتهاد و التقلید*، ۱۰۵).

با اندکی درنگ در این گونه عبارتها و نیز با تکیه بر نمونه ها و مثالهایی که در جای خود مورد اشاره قرار گرفت، می توان در مقام فرق میان این دو اصطلاح گفت: الغای خصوصیت، مقدمه تنقیح مناط قطعی و در حکم ابزار برای آن است. بدین معنا

که فقیه، با درنگ و دقت در متن و جوانب یک نص، خصوصیات و تعینات آن را الغا و بدین ترتیب، قطع به شمول و گستردگی مناط پیدا می کند. بنابراین نباید الغای خصوصیت را امری بیگانه و مغایر با تنقیح مناط قطعی دانست زیرا دومی، بر پایه اولی قامت می افرازد و بدون آن، معنا و زمینه تحقق پیدا نمی کند و از این رو، احتمال اینکه به کارگیری لفظ «أو» در عبارت های فوق، از باب تفنن در تعبیر – و نه به انگیزه بیان مغایرت – باشد، دور از ذهن نیست.

۶- مکانیزم تنقیح مناط

چنان که دانستیم، تنقیح مناط قطعی و تعمیم حکم به غیر مورد منصوص، مبتنی بر الغای خصوصیت است. حال این پرسش مطرح است که از چه راه، پی به عدم خصوصیت ببریم و چگونه تنقیح مناط را به مرحله اجرا درآوریم؟

شهید صدر، در این باب، سخن از استقراء به میان می آورد و می نویسد: «مقصود از استقراء آن است که فقیه، با ملاحظه نمودن شمار زیادی از احکام به این واقعیت پی ببرد که همه آنها، نسبت به یک حالت و در یک صفت اشتراک دارند از باب مثال، با احصاء و بررسی موارد گوناگونی که شخص جاهل در آنها معذور است به این امر آگاهی یابد که صفت مشترک در همه این موارد جهل است پس نتیجه گیری نماید که مناط و ملاک معذور بودن، جهل است و بنابراین شخص جاهل در همه موارد جهل، معذور خواهد بود(***دروس فی علم الاصول***، ۲۲۸/۱).

ولی چنان که خود شهید صدر نیز یادآور می شود (همان مدرک)، استقراء برحسب معمول، ناقص و استنتاج مبتنی بر آن، ظنی است و شخص استقراء کننده را به علم و یقین نمی رساند.

برخی نیز مانند حسین بروجردی در این زمینه به تبادر اشاره می کند. وی پس از نقل روایتی از ابی ولاد حناط می گوید:

«آیا باید بر مورد روایت، که نماز واجب چهار رکعتی است اکتفا نمود، یا می‌توان از آن به هرگونه عبادتی تعدی کرد که صحت آن منوط به انقطاع سفر است، مانند روزه و نافله ای که در سفر مشروع نیست؟ احتمال دارد تعدی از مورد روایت، روا نباشد، زیرا بازگشت آن به قیاس است و احتمال دارد این کار روا باشد، زیرا آن چه از روایت مزبور متبادر می شود این است که مصحح تمام بودن نماز، عزم بر اقامت است، عزمی که بر آن احکام ویژه ای بار می شود و ذکر نماز در روایت، از باب مثال است. از این رو می توان با الغای خصوصیت از مورد روایت که نماز چهار رکعتی است، حکم آن را به عبادتی که صحت آن وابسته به انقطاع سفر است. گسترش داد» (۲۵۱).

وی در برخی موارد دیگر، سخن از تناسب حکم و موضوع به میان می آورد، از جمله هنگام بررسی حکم «من شغله السفر» می گوید:

«می‌توان گفت این که چنین شخصی، دارای حرفه معینی مانند حمله‌داری و مانند آن باشد (که در نصوص آمده) خصوصیت ندارد، زیرا به کمک مناسبت حکم و موضوع می توان استظهار نمود که سبب تمام بودن نماز این گونه افراد، تکرار شدن سفر آنان و ملازم بودن ایشان با مسافرت است، بی آنکه حیثیت شغلی آنان، دخالتی در حکم داشته باشد» (۱۶۶).

مقصود از تناسب حکم و موضوع براساس بیان فوق آن است که در واقع، حکم «تمام بودن نماز» مربوط به هر شخصی است که به طور مکروه سفر می کند و نوع کار او مستلزم مسافرت زیاد است و ذکر شدن حرفه معینی در نص مانند حمله دارای، صرفاً از باب مثال است نه آن که موضوعیت داشته باشد.

شهید صدر، در اشاره به نکته فوق و نیز نقش عرف در این باب می نویسد: «گاه حکم موجود در دلیل، مرتبط با حالتی خاص ذکر می شود، ولی برداشت عرف آن است که این حالت، تنها یک مثال برای عنوانی عام است و حکم، مربوط به همان

عنوان عام می باشد. برای نمونه، اگر در مورد آب مشکی که نجس شده، گفته شود «با آب این مشک، وضو نگیر و آن را ننوش» عرف، می گوید این حکم، در مورد آب کوزه نیز ثابت است و آمدن مشک در دلیل، چیزی جز ذکر مثال نیست.

عکس این سخن نیز می تواند صادق باشد، بدین معنا که گاه حکم موجود در دلیل، مرتبط با لفظی است که مدلول آن عام است ولی برداشت عرف آن است که این حکم، تنها مربوط به بخش معینی از آن مدلول است. برای مثال، اگر گفته شود «اغسل ثوبک اذا أصابه البول» اگر چه کلمه «غسل» به حسب لغت، به معنای «استعمال هرگونه مایع» است ولی فهم عرفی آن است که «طاهرکننده لباس از این نجاست، تنها آب است».

وی می افزاید: این گونه تعمیم و تخصیصها که بر مبنای مناسبت حکم و موضوع شکل می گیرد، موجب پیدایش ظهور برای دلیل می شود و (چنان که می‌دانیم) هر ظهوری حجت است(***دروس فی علم الاصول***، ۲۲۸/۱).

با درنگ بیشتر در این بیان و مثالهای یاد شده، روشن می گردد تناسب حکم و موضوع، سبب و زمینه ساز تبادر است، به این معنا که با توجه به این تناسب، متبادر و مفهوم عرفی «آب مشک» در مثال نخست، «هرگونه آب» است، چنان که متبادر و مفهوم عرفی «شستن» در مثال دوم، تنها «شستن با آب» می باشد، از این رو نباید تناسب حکم و موضوع را مستقل و در عرض تبادر دانست.

به هر حال همان گونه که از توضیح شهید صدر استفاده می شود عنصر عرف در این زمینه نقش قابل توجهی دارد، زیرا پی بردن به عدم خصوصیت از راه تبادر و مناسبت حکم و موضوع، بیش از هر چیز در گرو فهم عرفی است. از این رو میرزای نائینی در بیان تمسک نکردن خود به تنقیح مناط در یکی از مباحث نماز می گوید:

«فان الغاء الخصوصیه بالنسبة الی ذلک مما لا یساعد علیه الفهم العرفی، فهم عرفی، بر الغای خصوصیت نسبت به این حکم، مساعد نیست» (***کتاب صلاة***، ۳۱۹).

البته باید دانست مقصود از عرف در این مبحث، بسان دیگر مباحث اصولی و فقهی، عرف دقیق و خالی از مسامحه است، و چه خوب گفته است امام خمینی در پیوند با این گونه مباحث:

«مسامحه های عرفی در این باب، پذیرفتنی نیست، بلکه میزان، عرف دقیق است. البته دقت عقلی نیز – در این گونه مباحث – فاقد اعتبار است» (***تهذیب الاصول***، ۴۴/۳).

افزون بر بهره گیری از تناسب حکم و موضوع و تبادر، راهکار دیگری که فقیه، می تواند جهت تنقیح مناط و توسعه حکم به غیر مورد منصوص مورد استفاده قرار دهد آن است که شرایط و زمینه‌های صدور حکم و نیز عبارت به کار رفته در نص و الفاظ آن را به دقت مورد توجه قرار دهد و به شیوه سبر و تقسیم[۱]، امور غیردخیل در حکم را کنار نهد و بدین وسیله به ملاک و متعلق واقعی حکم دست یابد.

اجرای شیوه مزبور، علی رغم راه گشا بودنش در بسیاری موارد، با این خطر جدی مواجه است که ممکن است در نتیجه عدم احاطه شخص به جوانب حکم و مصالح و مفاسد واقعی، جستجو و سبر و تقسیم او، چیزی جز استقراء ناقص و کار او چیزی جز قیاس نباشد.

محقق حلی، در این باب، مسئله «فروش پایاپای رطب به خرما» و روایت رسیده در این باره را مورد توجه قرار داده می نویسد: «آن گاه که راوی از حکم فروش مقداری رطب به همان مقدار خرما جویا شد، امام پرسید: «أینقص اذا جّف؟» آیا رطب با خشک شدن کاسته می گردد؟ و چون پاسخ راوی مثبت بود، امام معامله را جایز ندانست یعنی علت حرام بودن این کار را «کاسته شدن از شئ مورد معامله پس از خشک شدن آن» دانست.

---

۱. واژه سبر در لغت، به معنای سنجش و آزمایش است (لویس معلوف، ۳۱۸) و مقصود ازسبر و تقسیم در اینجا آن است که تمامی خصوصیات آیه یا روایت، با اهداف آن سنجیده شود، هر یک که به طور قطع در آن دخالت داشت را دخیل دانسته و هر یک که دخالت نداشت را نادیده گرفت.

و این تعبیر، گواه بر آن است که جز علت گفته شده، دیگر اوصاف رطب، فاقد هرگونه اعتبار در حکم مزبور است. پس گویا امام به این حکم تصریح کرده است که «هر جنس ربوی که پس از خشک شدن کاسته گردد، فروش پایاپای آن جایز نیست» (۱۸۵).

وی، سپس بر این استدلال خرده می گیرد و می نویسد: «احتمال دارد کاسته گردیدن پس از خشک شدن، تنها مانع فروش پایاپای رطب به خرما شود، چون ممکن است این معامله در بردارنده خصوصیتی باشد که موجب نهی از آن گردد، نهایت امر آن است که ما به آن خصوصیت علم نداریم ولی علم نداشتن دلیل بر منتفی بودن آن در متن واقع نیست» (۱۸۶).

بنابراین بهره گیری از شیوه سبر و تقسیم، آن گاه راه گشا است که نتیجه آن، دست یابی به مناط حکم به طور قطع و یقین باشد به گونه ای که بتوان گفت آنچه در نص آمده، چیزی جز مثال و یک مصداق از مصادیق حکم عام نیست.

غزالی برای تبیین نکته فوق، به این مثال اشاره می کند که اگر شارع بر مردی اعرابی که در ماهی از ماههای رمضان با همسرش آمیزش نموده، آزاد کردن برده را به عنوان کفاره واجب کرده باشد، می توان این حکم را به مرد ترک، فارس و... نیز تعمیم داد، زیرا روشن است که مناط این حکم، آمیزش نمودن شخص مکلف است، نه آمیزش اعرابی. نیز اگر مکلف در ماه رمضان دیگری مرتکب این کار شود، همین حکم را خواهد داشت زیرا معلوم است که مناط در حکم مزبور، «هتک حرمت ماه رمضان» است نه هتک حرمت ماه رمضان معین. و همچنین است اگر مردی در ماه رمضان با کنیز خود آمیزش نماید، زیرا می دانیم حره بودن همسر، نقشی در این حکم ندارد، بلکه می توان در این مسئله، زنا را نیز به آمیزش حلال ملحق نمود، زیرا هتک حرمت ماه رمضان با انجام این کار بیشتر است(***المستصفی***، ۲۸۲).

گفتنی است تنقیح مناط قطعی از راه سبر و تقسیم، به استنباط احکام شرعی

محدود نمی شود، بلکه در مباحث دیگر از جمله تفسیر و تأویل قرآن نیز مورد استفاده است. برای نمونه یکی ازعالمان معاصر علوم قرآن در توضیح آیه شریفه «رب بما أنعمت علی فلن أکون ظهیرا للمجرمین» (قصص/۱۷) در مورد حضرت موسی(ع) می‌نویسد:

خداوند براساس مفاد صریح آیه مبارکه «**و لما بلغ أشده و استوی آتیناه حکما و علما و کذلك نجزی المحسنین**» (قصص/۱۴) به حضرت موسی(ع) از نظر جسمی، اندامی قوی و توانا داد و به وی علم و حکمت فراوان آموخت. وی روزی در ماجرایی خاص، با یک ضربه مشت که بر دشمن خود زد، او را از پای درآورد، ولی پس از این واقعه دریافت که گویا از نعمت توانایی جسمی خود استفاده نادرست کرده و از او کاری ناشایست سرزده است، از این رو از درگاه الهی آمرزش طلبید و خداوند او را آمرزید. او در اینجا با خداوند عهد بست تا دیگر تواناییهای خویش را که خداوند به او ارزانی داشته است در مسیر باطل و فساد به کار نگیرد و امکانات مادی و معنوی را که از سوی پروردگار دریافت نموده، در خدمت گناهکاران قرار ندهد. از این رو با لحنی حاکی از تعهد و شکر در مقابل نعمتها، عرضه داشته: «**رب بما أنعمت علی فلن أکون ظهیرا للمجرمین**» پروردگارا به پاس نعمتی که به من دادی، هرگز پشتیبان گناهکاران نخواهم بود» (قصص/۱۷). این توضیح معنای ظاهری آیه بود، ولی جای این سؤال هست که آیا این موضوع، تنها به حضرت موسی(ع) به عنوان یک پیامبر مربوط می‌شود یا حکم عقلی قطعی است که شامل همه صاحبان قدرت، اعم از عالمان، ادیبان، حکیمان، صنعتگران و به طور کلی همه کسانی که خداوند به‌آنان، نعمت علم و حکمت و توانایی سرنوشت ساز ارزانی داشته، می شود؟ بی تردید پاسخ مثبت است، زیرا عقل حکم می کند که این تواناییها بیهوده در اختیار دارندگان آنها قرار نگرفته است و باید در جهت سعادت بندگان خدا و عمران و آبادانی زمین به کار رود. برداشت این مفهوم کلی از آیه شریفه، تنها با اجرای شیوه سبر و تقسیم و با کنار گذاشتن خصوصیات و

قراین موجود در آیه، ممکن است و در نتیجه آن، ملاک حکم عام به دست می آید(معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۳۲/۱-۳۳ نیز، ر.ک: علوم قرآنی، ۹۱).

۷- جمع بندی و نتیجه گیری

تنقیح مناط قطعی، به معنای راهیابی به ملاک حکم و تبیین و استخراج متعلق واقعی آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری شرع و تعمیم آن به موارد غیرمنصوص، مورد قبول فقیهان شیعه است. زیرا با به کارگیری این فرایند، به شمول مناط و گستردگی مدلول دلیل، قطع پیدا می شود و باید آن را از این حیث و نیز از حیث حجیت، که همان استظهار و عمل به ظاهر دلیل است، مشابه قیاس منصوص العله دانست. ولی این نوع قیاس، ویژه احکامی است که علت آنها، به طور صریح در نصوص مربوطه آمده باشد و از این لحاظ با تنقیح مناط قطعی که باید ملاک حکم را به کمک قرائن و شواهد به دست آورد، متفاوت است.

تفاوت اساسی موضوع مورد بحث با قیاس مستنبط العله در آن است که ره آورد این قسم قیاس، چیزی جز ظن و گمان به مناط حکم نیست و به همین سبب، مشمول ادله نهی کننده از عمل بر طبق ظن، و از نگاه فقیهان شیعه مردود است. برخلاف تنقیح مناط قطعی که تنها در صورتی جریان می یابد که با درنگ در شرایط و بستر صدور حکم و به کمک الغای خصوصیت از ویژگیها و تعینات ظاهری نص، به مناط اصلی حکم قطع پیدا شود و با این بیان، تفاوت موضوع مورد بحث با الغای خصوصیت نیز روشن می شود.

آنچه باید در این باب، با دقت و حساسیت ویژه دنبال شود، چگونگی و مکانیزم الغای خصوصیت است که این کار، بدون تمرین کافی و ممارست فراوان با نصوص شرعی و متون فقهی و بدون برخورداری از ملکه اجتهاد و شم الفقاهه - به گونه ای که بتوان در عرصه های گوناگون فقه، به مناسبت حکم و موضوع پی برد و قانون سبر و

تقسیم را اجرا نمود – میسر نیست. تنها در این صورت است که فقیه می تواند با بهره‌گیری از تبادر و به کارگیری شیوه سبر و تقسیم، به الغای خصوصیات غیردخیل در حکم پرداخته و بدین وسیله به مناط واقعی حکم دست یابد و به تعمیم و توسعه آن به موارد غیرمنصوص اقدام نماید.

منابع

آمدی، علی بن محمد، ***الإحکام فی اصول الأحکام***، دمشق، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.

ابن زین الدین، حسن، ***معالم الدین و ملاذ المجتهدین***، قم، نشراسلامی، بی تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.

اصفهانی، محمدحسین، ***حاشیه بر مکاسب***، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۷۲ق.

انصاری، شیخ مرتضی، ***کتاب المکاسب***، تبریز، چاپخانه اطلاعات، ۱۳۷۵ق.

ــــــــــــــ ، ***فرائد الاصول***، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.

بحرانی، یوسف، ***الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة***، قم، نشر اسلامی، بی تا.

بروجردی، حسین، ***البدر الزاهر فی صلاة الجمعه و المسافر***، قم، چاپخانه نگین، ۱۴۱۶ق.

جصاص، احمد بن علی، ***الفصول فی الاصول***، بی جا، بی نا، ۱۴۰۵ق.

حرعاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.

حکیم، سیدمحسن، ***مستمسک العروة***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۹ق.

خراسانی، مولی محمد کاظم، ***کفایه الاصول***، تهران، علمیه اسلامیه، ۱۳۶۳.

خمینی، روح الله، ***تهذیب الاصول***، قم، دارالفکر، ۱۳۶۷.

ــــــــــــــ ، ***البیع***، قم، مطبعه مهر، بی تا.

ــــــــــــــ ، ***الاجتهاد و التقلید***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۴۱۸ق.

خویی، سیدابوالقاسم، ***مصباح الفقاهه***، نجف، المطبعه الحیدریه، ۱۳۷۴ق.
رازی، فخرالدین، ***المحصول فی علم الاصول***، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ق.
روحانی، سید محمدصادق، ***فقة الصادق(ع)***، قم، دارالکتاب، ۱۴۱۳ق.
سرخسی، ابوبکر، ***الاصول***، هند، لجنه احیاء المعارف، ۱۴۱۴ق.
شهید اول، محمد بن مکی، ***اللمعة الدمشقیه***، قم، دارالفکر، ۱۳۸۳.
شهید ثانی، زینالدین بن علی العاملی، ***الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه***، قم، دارالهادی، ۱۴۰۳ق.
شیرازی، ابواسحاق، ***اللمع فی اصول الفقه***، عالم الکتب، ۱۴۰۶ق، بی جا.
صدر، سید محمدباقر، ***بحوث فی شرح العروة الوثقی***، نجف، نشر آداب، ۱۳۹۱ق.
ـــــــــــــــ ***دروس فی علم الاصول***، بیروت، دارالکتاب البنانی، ۱۴۰۶ق.
طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، ***العروة الوثقی***، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۰.
علامه حلی، حسین بن یوسف، ***مبادی الوصول الی علم الاصول***، قم، مکتب الاعلامه الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
غزالی، ابوحامد، ***المستصفی من علم الاصول***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
ـــــــــــــــ ، ***المنخول من تعلیقات الاصول***، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
فاضل تونی، محمد بن حسن، ***الوافیه***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ***القاموس المحیط***، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
لویس معلوف، ***المنجد فی اللغة***، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۲م.
محقق حلی، جعفر بن حسن، ***معارج الاصول***، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، ۱۴۰۳ق.
مشکینی، علی، ***اصطلاحات الاصول***، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
معرفت، محمدهادی، ***تفسیر و مفسران***، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۷۹.
ـــــــــــــــ ، ***علوم قرآنی***، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی، ***مسئله حجاب***، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.

نائینی، محمدحسین، ***کتاب الصلاة***، تقریرات محمدعلی کاظمی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.

ــــــــــــــ ، ***فوائد الاصول***، تقریرات محمدعلی کاظمی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.

ــــــــــــــ ، ***منیة الطالب فی شرح المکاسب***، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.

نجفی، محمدحسن، ***جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام***، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۷.